18e ANNÉE (2e SÉRIE). N° 36 3 SEPTEMBRE 1896.

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT

ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND-SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Dans une réunion ecclésiastique, j'ai entendu contredire à une décision sur le divorce que vous aviez donnée aux pages 541 de 1894 et 297 de 1895 de l'*Ami du Clergé*.

Vous dites dans cette décision qu'une femme qui demande le divorce en second lieu quand son mari l'a demandé le premier, pèche contre les lois divines et ecclésiastiques et doit réparer le scandale.

Or voici l'argument des opposants à votre décision :

Le mariage civil n'est pas le sacrement ; or l'Etat par le divorce ne détruit que ce qu'il a fait. Il a fait un contrat civil, il détruit un contrat civil, ce qui est de sa compétence. Donc ceux qui, pour de bonnes raisons, plaident en divorce, usent d'un droit légitime et ne font pas injure au sacrement. Surtout si cette personne étant chrétienne ne veut pas user du divorce pour contracter un nouveau mariage.

Donc, cette personne n'a pas commis de péché en demandant le divorce, et par conséquent n'a pas commis de scandale et ne doit pas être éloignée des sacrements.

Or voici un cas qui se présente ici :

Une jeune dame de ma paroisse, de retour de Cannes, me fait une visite à la sacristie, et me demande si elle peut communier *ici* malgré son divorce, qu'elle a demandé après la demande en divorce faite par son mari. A Cannes, dit-elle, on est moins sévère qu'ici. Son directeur lui a même fixé des jours de communions qu'elle doit faire pendant son séjour dans ma paroisse. Plusieurs ecclésiastiques qu'elle a consultés me désapprouvent de lui avoir conseillé de réserver ses communions pour quand elle serait à Cannes, où elle serait moins connue.

Vous voyez donc mon désappointement quand je me vois ainsi désapprouvé alors que je me croyais absolument dans la bonne voie en m'inspirant des décisions de l'*Ami* pour diriger cette personne.

Autre cas, mais qui n'est pas de ma paroisse et qui a été discuté dans cette réunion :

Une jeune femme, très pieuse étant fille, mariée depuis peu, supporta tant et de si grandes injures de la part de son mari qu'elle se décida à se séparer de lui. Elle va consulter un vicaire de L..., qui lui conseille de demander le divorce pour que la procédure soit plus courte et plus facile, et pour jouir des avantages matériels ou pécuniaires que lui procure le divorce, avantages qu'elle n'aurait pas trouvés dans une séparation de corps et de biens.

Que doit faire le curé de cette paroisse avec cette pénitente ? Elle n'est pas coupable, puisqu'elle n'a fait que suivre le conseil d'un ecclésiastique, et qu'elle a demandé le divorce de bonne foi, sans croire faire de péché.

Doit-on lui refuser les sacrements à cause du scandale ?

R. — Nous distinguerons dans cet exposé deux parties : la thèse générale et les cas particuliers.

I. — La thèse générale des adversaires peut se résumer en ces trois propositions :

1° On peut licitement demander le divorce quand on a pour le faire des raisons suffisantes ;

2° En ce cas on ne fait pas injure au sacrement, parce qu'on se contente de demander au pouvoir civil de défaire ce qu'il a fait par le mariage civil ;

3° Une personne qui a demandé de bonne foi le divorce civil ne doit pas être traitée comme un pécheur public et privée des sacrements.

Examinons successivement ces trois propositions.

A. — Peut-on vouloir le divorce si l'on a des raisons suffisantes ?

Le divorce civil est de plusieurs manières contraire à la loi divine et ecclésiastique : au point de vue de la compétence, c'est une usurpation de l'Etat sur les droits exclusifs de l'Eglise, à qui seule il appartient de connaître des causes matrimoniales entre chrétiens ; au point de vue du lien sacramentel, c'est un attentat contre l'union sacrée et indissoluble que le contrat sacramentel établit entre les époux ; au point de vue des devoirs mutuels qui découlent de ce contrat, c'est l'obstacle mis à la continuation ou à la reprise de la vie commune, c'est la porte ouverte à des unions adultères et la force de la loi protégeant ces concubinages ; au point de vue des enfants déjà nés ou à naître, c'est leur bien compromis d'une manière souvent irréparable et, en cas d'union nouvelle, les droits des enfants légitimes

sacrifiés à des enfants adultérins, et la condition de ces derniers vouée à une irrémédiable irrégularité. Le divorce civil produit ou rend possibles tous ces maux. Il est donc mauvais en lui-même et conséquemment personne ne peut vouloir *directement* le divorce, parce qu'il n'est pas permis de vouloir une chose mauvaise.

Peut-on le vouloir *indirectement?* Vouloir indirectement une chose mauvaise, c'est vouloir directement une autre chose bonne ou au moins indifférente de laquelle doit résulter la chose mauvaise. Ainsi on ne veut pas la chose mauvaise pour elle-même : on la réprouve au contraire ; on ne la veut que pour la chose bonne dont elle est inséparable. Le divorce, si mauvais soit-il, peut procurer quelque bien qu'il soit licite de désirer. Ainsi la séparation de corps et de biens telle qu'elle est comprise par la loi française laisse encore la femme séparée sous la tutelle de son mari en ce qui concerne la gestion de ses immeubles ; le divorce la débarrasserait de ces entraves : ce qui serait pour elle un bien. Peut-on vouloir directement cet avantage, de telle sorte qu'on veuille indirectement le divorce qui est le seul moyen légal de l'obtenir ?

Tout d'abord il faut remarquer que cette question se pose d'une manière différente de celle que les théologiens ont coutume de résoudre quand ils traitent du volontaire indirect. On se demande ordinairement : « Est-il licite de poser une cause dont on prévoit un double effet, un effet bon et un effet mauvais ? » ou bien : « Est-il permis de poser une cause bonne dont on prévoit qu'il résultera un effet mauvais ? » En matière de divorce, on se demande : « Est-il permis de vouloir une chose mauvaise, le divorce, en vue d'un effet bon qui doit en résulter ? » Dans le premier cas, on veut une chose bonne malgré un mal qui doit en résulter ; dans le second cas, on veut une chose quoique mauvaise pour un bien qu'elle doit procurer.

Si la question devait nécessairement se poser et se décider sous cette forme, on devrait répondre qu'en aucun cas et pour aucun avantage il n'est permis de vouloir ou de demander le divorce. Car, d'une part, on ne peut le vouloir qu'indirectement et la question se pose en dehors des principes qui régissent le volontaire indirect, en opposition avec eux. Et, d'autre part, bien qu'on ait en vue un effet bon à obtenir, ce qu'on veut directement et immédiatement c'est le divorce ; or le divorce est mauvais, et il n'est pas permis de vouloir une chose mauvaise pour en obtenir une bonne : « Non sunt facienda mala ut eveniant bona. »

Mais ne peut-on pas intervertir l'ordre des choses et donner à la question une autre assiette, qui permette d'en faire une question ordinaire de volontaire indirect ? Si c'était impossible, il faudrait s'en tenir à l'impossibilité de recourir jamais au divorce civil en cas de mariage valide, quels que puissent être les motifs de prendre cette voie. Si cette modification est possible, la solution sera différente. Or, nous pensons que la question peut se poser de manière à rentrer dans celle du volontaire indirect, et cela en tirant parti d'une distinction capitale et souvent applicable, des deux ordres de causalité qui sont l'inverse l'un de l'autre, l'ordre d'efficience et l'ordre de finalité.

Si l'on considère la question qui nous occupe en se plaçant au point de vue de l'efficience, le divorce précède, et les effets bons qu'on a en vue suivent le divorce dont ils découlent. Ce qui doit être considéré comme voulu premièrement, directement et immédiatement, c'est le divorce lui-même ; les effets bons ne seraient que voulus indirectement et médiatement, ainsi que nous l'avons déjà dit plus haut. Et la conséquence est qu'on ne peut vouloir le divorce.

Si, au contraire, on se place au point de vue de la finalité, la chose qui est la première dans l'intention, celle que l'on veut en elle-même et pour elle-même, ce sont les effets bons, qui se trouvent ainsi être directement et immédiatement voulus : le divorce n'est pas voulu pour lui-même, ni en lui-même, mais seulement pour les effets bons qu'il doit avoir, et ainsi il n'est que médiatement et indirectement voulu. Et alors la question à résoudre se ramène à la formule sous laquelle les théologiens traitent du volontaire indirect : « Est-il permis de vouloir par le divorce tels effets bons, malgré ce qu'il y a de mauvais dans le divorce ? » Nous ne pensons pas qu'on puisse nier la possibilité de poser ainsi la question, et la légitimité de cette formule.

Appliquons à la question ainsi posée la solution concernant le volontaire indirect ; nous arriverons au résultat suivant : Il est permis de vouloir par le divorce tels effets bons, malgré ce qu'il y a de mal dans le divorce, pourvu 1° que l'effet que l'on a en vue soit bon et qu'on ait le droit de se le procurer ; 2° qu'on ait une bonne raison de le vouloir ; 3° qu'on limite son intention à ce qu'il y a de bon dans l'effet que l'on a en vue ; 4° que l'effet bon à obtenir compense ce qu'il y a de mal dans les autres effets et dans le divorce lui-même. Nous ne voulons pas discuter ces quatre conditions : nous les supposons admises. Nous n'avons qu'à montrer comment elles peuvent se vérifier dans le cas présent.

Quant à la première : la séparation de corps, qui est légitime en certains cas, laisse le conjoint innocent et plus spécialement la femme, dans une condition défectueuse à laquelle remédierait le divorce civil. Le conjoint qui souffre ainsi de la diminution de ses droits, qui peut-être ne saurait sans cela sauvegarder ses biens et ceux de ses enfants, peut légitimement désirer s'affranchir de ces entraves légales par les moyens que lui permettent les lois du pays, à supposer qu'un droit supérieur ne vienne le lui défendre. Nous ferons remarquer dès maintenant que deux espèces de droits se trouvent en présence, savoir : le droit du conjoint innocent à se débarrasser des entraves

que lui impose la loi civile par les moyens que lui offre cette loi elle-même, et le droit supérieur, divin et ecclésiastique, qui prohibe le recours au divorce civil. Quand le droit du conjoint sera assez important pour faire fléchir le droit divin et ecclésiastique qui prohibe le divorce, il sera licite au conjoint de le vouloir et de le réclamer. Au contraire, tant que les raisons en faveur du droit divin et ecclésiastique l'emporteront sur celles qui militent en faveur du droit du conjoint, le recours au divorce demeurera illicite. Nous aurons à revenir sur ces conclusions au sujet de la quatrième condition.

La deuxième condition est que l'on doit avoir une bonne raison de vouloir les avantages à espérer du divorce. Si en effet on n'a aucune raison de recourir à ce moyen illicite en lui-même, ou si l'on n'a que des raisons insuffisantes, il ne saurait être permis de faire cette chose mauvaise. Or les raisons que l'on peut avoir sont les deux suivantes, qui doivent être réunies : 1° la nécessité de se procurer ces avantages et 2° l'impossibilité de se les assurer autrement que par le moyen du divorce civil. Si on peut à la rigueur s'en passer, ou s'il existe un autre moyen de les obtenir, on ne saurait être autorisé à employer un moyen mauvais comme le divorce.

La troisième condition est qu'on limite son intention à l'effet bon. Car si on veut quelqu'un des effets mauvais ou le divorce en lui-même, lequel est mauvais, on contracte la malice de cet objet mauvais et on commet un péché.

La quatrième condition est que l'effet bon compense ce qu'il y a de mal dans les autres effets et dans le divorce lui-même. Il s'agit, en effet, d'une dérogation à la loi divine et ecclésiastique qui prohibe le divorce civil. Or une dérogation de cette nature n'est possible que si le bien à obtenir est supérieur ou au moins égal à celui que protège la loi divine et ecclésiastique. C'est ici surtout que la solution devient épineuse et difficile. Le bien que protège la loi divine et ecclésiastique et qui est la fin intrinsèque de cette loi, est un bien d'ordre supérieur et général, tandis que le bien à obtenir par le divorce est d'ordre inférieur et particulier. La loi divine et ecclésiastique sauvegarde l'honneur dû au sacrement, le respect des droits de Dieu et de l'Eglise, les conséquences immédiates et formelles du lien sacramentel. Les biens à obtenir se bornent à la bonne gestion de la fortune, à la sauvegarde des intérêts matériels ou spirituels de la famille. Pour que la compensation puisse s'établir entre ces deux espèces très inégales de droits et de biens, il faut aux biens inférieurs à obtenir par le divorce une importance très grande, qui se rencontrera difficilement.

Nous n'oserions nous prononcer de nous-même sur l'importance relative de ces deux espèces de biens opposés qu'il s'agit de balancer. Mais nous avons des réponses de la S. Pénitencerie qui peuvent nous servir de règle pour juger les cas semblables.

Nous avons publié en 1892 trois réponses de la S. Pénitencerie, l'une du 14 janvier 1891, déclarant qu'une femme abandonnée de son époux, dont la trace est perdue, ne peut demander le divorce afin de pouvoir librement administrer ses biens et éviter la ruine ; — la deuxième, du 16 avril 1891, disant qu'on ne peut permettre à une femme de demander le divorce afin de pouvoir, en administrant ses biens par elle-même, se charger d'élever une nièce orpheline ; — la troisième, du 7 janvier 1892, ne permettant pas à la femme de demander le divorce, bien que les motifs invoqués fussent des plus graves : inconduite notoire de l'époux, mauvais traitements et menaces infligés à l'épouse, dilapidation de sa dot et des biens de la communauté, nécessité de sauvegarder les intérêts temporels de l'épouse, demande de divorce déjà introduite par le mari (v. *Ami du Clergé*, T. XIV, pp. 349, 327).

L'année suivante, nous avons rapporté la réponse également négative donnée à un mari qui ne voyait d'autre moyen pour empêcher l'introduction de nouveaux bâtards dans sa famille et de sauvegarder les intérêts de ses enfants légitimes (*Ami du Clergé*, T. XV, p. 142).

En 1887, la S. Pénitencerie faisait une obligation grave de ne pas demander le divorce à une femme séparée de corps avec son mari, à laquelle le gouvernement accordait une place qui lui permettait de vivre en exigeant d'elle qu'elle demandât le divorce (*Ami du Clergé*, T. IX, p. 242).

Il faut noter sur ces réponses de la S. Pénitencerie que la S. Congrégation ne refuse pas une permission qu'il serait possible d'accorder, mais qu'elle déclare que la chose est illicite, qu'on ne peut la permettre, qu'il y a obligation grave de s'abstenir.

On voit par ces exemples que la demande de divorce reste illicite malgré les graves inconvénients que, faute du divorce, le conjoint innocent est obligé de subir. C'est à se demander si jamais il se trouvera des cas où les avantages à obtenir pourront compenser le mal que renferme le divorce.

Nous concluons de tout ce qui précède qu'on ne peut *directement* vouloir et demander le divorce, mais qu'il serait possible de le vouloir *indirectement* si les conditions requises se vérifiaient, et qu'en ce cas on pourrait le demander ; seulement nous ne connaissons jusqu'ici aucune cause admise comme suffisante par la S. Pénitencerie, qui, au contraire, a implicitement déclaré insuffisantes des causes se présentant à bon droit comme de la plus haute valeur. Telle est notre réponse à la première des trois propositions qui résument la thèse générale formulée dans la lettre de notre correspondant.

B. — La deuxième proposition qu'on nous oppose est que, quand on demande le divorce civil, on ne fait pas injure au sacrement, parce qu'on se contente de demander au pouvoir civil

de défaire ce qu'il a fait, c'est-à-dire de supprimer les effets civils.

Cet argument a déjà été produit dans les revues qui visaient à étendre les latitudes laissées par le Saint-Siège. Il a depuis été soumis à la S. Pénitencerie sous forme d'un cas concret. L'argument y était fort bien présenté et la thèse faite avec une rare perfection.

Il s'agissait d'un mari qui avait obtenu du tribunal ecclésiastique la séparation de corps pour cause d'adultère notoire et scandaleux de sa femme. Il ne voyait que le divorce civil pour assurer son plein effet à la sentence du juge ecclésiastique. Voici la thèse apportée à l'appui de sa demande :

« Le Saint-Siège ayant à plusieurs reprises déclaré que le mariage civil ne représente qu'une pure et simple cérémonie ou formalité qui ne peut créer aucun lien ou obligation de conscience, Edouard ne voit de même dans le divorce civil qu'une pure cérémonie qui détruit civilement les effets que la pure cérémonie du contrat civil avait produits : d'où il se croit également en droit de penser que le divorce civil, pas plus que le mariage civil, n'ajoute ni ne retranche rien aux obligations de la conscience. En conséquence, ne considérant que l'ordre purement civil et externe, il repousse et exclut expressément toute lésion ou froissement du lien sacramentel, ne cherchant que les effets du divorce civil. Telle étant sa disposition d'esprit et vu principalement la sentence du juge ecclésiastique prononçant la séparation, Edouard, pour mettre sa conscience en repos, demande instamment s'il lui est permis de recourir au tribunal laïque pour obtenir le divorce civil, sous les clauses ou restrictions sus-mentionnées ?

La Sacrée Pénitencerie sur cet exposé répond :

« *Orator consulat probatos auctores.*

« Datum Romæ, in S. Pœnitentiaria die 30 junii 1892. »

Les auteurs *sûrs* en la matière ne sont pas ceux qui ont fourni au consultant les arguments qu'il a si bien exposés : car Rome n'a point admis leurs interprétations. Le S. Office en a fait la déclaration par une lettre du cardinal Monaco dont nous avons publié le texte en 1891 (*Ami du Clergé,* T. XIII, p. 845). Un évêque avait demandé au S. Office si l'on pouvait suivre en matière de divorce les règles pratiques formulées dans un opuscule de M. Grandclaude. Le S. Office fit répondre à l'évêque : « Standum esse responsis S. Sedis Amplitudini Tuæ optime notis, non vero interpretationibus seu opinionibus privatorum doctorum ab eadem S. Sede non probatis. »

Or les autres auteurs n'admettent pas la valeur de ce raisonnement, ni les conclusions pratiques qui en découlent, lesquelles sont spécialement visées dans la réponse précédente.

Quand même on séparerait par l'intention les effets purement civils pour ne viser qu'eux, ce serait encore un mal de priver le légitime mariage des garanties légales qui viennent à l'appui des droits mutuels des époux, de créer un obstacle sérieux et en certains cas insurmontable au rétablissement des rapports légitimes entre les époux, d'ouvrir la porte à l'autre conjoint pour une alliance illégitime de laquelle peuvent naître des enfants adultérins qui frustreront les enfants légitimes d'une partie de leurs droits, etc. : toutes choses qui laissent encore illicite l'acte ainsi considéré et ainsi restreint.

L'argument invoqué ne saurait donc établir à lui seul qu'il soit licite de demander le divorce quand on a quelque bonne raison de se débarrasser des entraves que crée le mariage civil. Il ne peut en rien établir qu'on puisse directement vouloir le divorce, ni qu'on puisse le vouloir indirectement si les intérêts à sauvegarder par ce moyen ne sont pas suffisants pour motiver une dérogation au droit divin et ecclésiastique qui le prohibe.

C. — La troisième proposition des opposants est qu'une personne qui a demandé de bonne foi le divorce civil, n'ayant pas péché dans cette demande, ne doit pas être traitée comme un pécheur public et privée des sacrements.

Il semble bien en effet que, pour être traité comme pécheur public, il faut premièrement être pécheur, et la personne qui a demandé et obtenu le divorce, croyant cette instance permise, n'a pas commis de péché.

Mais, abstraction faite du péché et de la bonne foi, l'acte par lequel elle a demandé le divorce et la situation dans laquelle le divorce l'a placée doivent la faire traiter extérieurement comme si elle avait contracté la malice de son acte, jusqu'à ce qu'elle ait fait extérieurement les réparations nécessaires. En effet, la manière d'agir extérieurement avec elle relève essentiellement du for externe. Or, au for externe, ce que l'on considère en premier lieu, c'est l'acte lui-même. S'il y avait lieu d'appliquer quelque peine, on s'y occuperait aussi de l'intention en tant qu'elle serait manifestée par quelque indice, témoignage ou autre preuve. Mais dans le cas présent, il ne s'agit pas de peine à appliquer, mais seulement de régulariser un acte et une situation qui sont irréguliers. Bien que la dame n'ait pas commis de péché en demandant le divorce, faute de la connaissance, elle n'en a pas moins fait un acte réprouvé par l'Eglise et elle s'est mise dans une situation anormale. Y persévérer sans aucune réparation, sans aucun désaveu de l'acte irrégulièrement accompli, serait, pour la personne, perpétuer un scandale ; et si le prêtre l'admettait publiquement aux sacrements sans ce désaveu et sans cette réparation, il autoriserait et sanctionnerait ce scandale. La personne doit donc, jusqu'à satisfaction, subir la condition des pécheurs publics.

Quelle satifaction doit être exigée et en quelle forme ? c'est ce qu'il est difficile de déterminer. Les circonstances doivent être considérées aussi

bien que les principes. Ce qu'on peut affirmer d'une manière générale, c'est que la personne doit regretter la demande de divorce qu'elle a introduite devant le tribunal civil et la situation irrégulière qui en est résultée pour elle et pour son conjoint ; qu'elle doit reconnaître explicitement le droit exclusif de l'Eglise sur les causes matrimoniales, et promettre de faire son possible pour revenir sur le divorce et le faire cesser dans la mesure où elle le pourra et où le tribunal ecclésiastique l'exigera. Un simple prêtre, un curé n'aurait pas compétence pour décider ces questions, parce qu'il n'a pas juridiction au for externe. Il faut recourir soit à l'Ordinaire, soit au Saint-Siège.

II. Venons maintenant aux deux cas particuliers.

1° Dans le premier, la jeune dame a pu être admise aux sacrements à Cannes, si elle s'est montrée prête à faire ce que demanderait l'autorité ecclésiastique. Comme elle est inconnue à Cannes ou qu'on n'y connaît pas sa situation, rien n'exige qu'elle ait accompli auparavant les réparations nécessaires.

Mais il en est tout autrement dans la paroisse où elle est connue elle-même ainsi que son divorce. Il faut, avant de l'admettre à communier publiquement, qu'elle ait recouru à l'autorité diocésaine ou au Saint-Siège et que la réponse soit obtenue. Le curé ne peut l'admettre de son chef sans faire abus de pouvoir et coopérer au scandale. Il doit d'ailleurs laisser l'affaire intacte en la soumettant à l'autorité, ce qui n'aurait pas lieu s'il commençait par l'admettre publiquement aux sacrements.

Nous avons dit à dessein : avant d'être admise à communier « publiquement » ; parce que, si elle est disposée à faire son devoir en ce qui concerne la réparation nécessaire, comme elle n'a point péché en demandant le divorce, rien ne s'opposerait à ce que la sainte communion lui fût donnée en secret.

2° Dans le second cas, le vicaire paraît avoir dépassé les limites permises. Car il a déclaré licite ce que la Sacrée Pénitencerie a plusieurs fois déclaré illicite. La jeune femme n'a pas commis de péché en demandant le divorce ; elle est dans le même cas que la précédente. Elle ne doit pas être admise publiquement aux sacrements avant d'avoir soumis son cas à l'Ordinaire ou au Saint-Siège et de s'être conformée aux ordres qu'elle aura reçus.

Dans le second cas, comme peut-être dans le premier, la femme a des raisons canoniques qui motiveraient la séparation : ces raisons devraient être exposées à l'autorité supérieure, pour que la solution qu'elle donnera réponde exactement aux circonstances de fait.

Q. — Est-il bien vrai que la confession serait invalide de la part du confesseur, s'il ne se souvenait de rien lorsqu'il donne l'absolution ?

Il me semblait que quand j'avais bien entendu les péchés, je n'avais pas à m'en occuper au moment de l'absolution.

R. — Quand on dit que le confesseur doit se souvenir des fautes sur lesquelles il fait tomber l'absolution, on entend parler de fautes accusées dans des confessions précédentes, et sur lesquelles l'oubli pourrait se faire dans son esprit. Par exemple, le pénitent revient quelque temps après avoir fait une confession préparatoire, qui n'a pas été suivie de l'absolution. Il peut se faire que le confesseur n'ait pas gardé le souvenir des fautes accusées dans cette première confession.

Or il est vrai de dire que le confesseur, pour donner l'absolution, doit se souvenir des fautes du pénitent qui est absout, par la raison que l'absolution est la sentence d'un juge, et qu'un juge doit prononcer en connaissance de cause. Seulement il n'est pas nécessaire de se rappeler en détail les péchés accusés. Il suffit d'en avoir un souvenir confus, ou de se rappeler l'état d'âme du pénitent. Si le pénitent dans sa précédente confession a été jugé digne d'absolution, il suffirait au confesseur de se rappeler ce jugement pour l'absoudre, pourvu que depuis sa dernière confession rien ne fasse obstacle à la réception du sacrement.

Si le souvenir même confus des fautes et de l'état du pénitent faisait complètement défaut au confesseur, il ne resterait à celui-ci d'autre ressource que de prier celui-là de venir en aide à sa mémoire, en lui rappelant soit la pénitence déjà imposée, soit quelques-unes des fautes accusées précédemment.

Mais quand dans la même confession, *ayant bien entendu les péchés du pénitent* vous le jugez digne de l'absolution, pas n'est besoin au moment où vous prononcez la formule de vous rappeler en détail tous ses péchés et de fatiguer votre esprit à les rendre présents à votre mémoire. La connaissance de ces péchés ne peut manquer d'exister dans ce moment. Si elle n'est pas actuelle, elle est au moins virtuelle, parce qu'elle est renfermée dans le jugement que vous avez porté sur le pénitent, et dont l'absolution est la sentence et l'exécution. Il suffit donc que vous ayez l'intention d'absoudre le pénitent de ses péchés : ce qui s'entend naturellement des péchés accusés et soumis à la puissance des clefs : *ego te absolvo a peccatis tuis.* Cette intention est renfermée dans la volonté de donner l'absolution au pénitent qui la sollicite.

Q. — Paul, âgé de 30 ans, non marié et vivant avec ses parents, s'occupe de la vente et de l'achat du bétail. Or, dans une circonstance particulière, grâce sans doute à ses connaissances et à son industrie, il réalise un bénéfice de 50 francs, qu'il ne croit pas devoir donner à son père, mais qu'il dépense aussitôt pour se procurer divers objets nécessaires ou utiles, et même simplement agréables.

Quelques jours après, il vient, poussé par le remords,

exposer le fait à son confesseur, et lui demander s'il est tenu à restitution. Le ministre de Dieu, le trouvant bien disposé, l'absout en le priant de revenir dans quelques semaines pour obtenir une réponse définitive et sûre. Notre pénitent le promet. Et maintenant, cher *Ami*, dis-moi ce que je dois faire.

R. — L'exposé du cas est un peu court. En matière de justice, où les éléments de solution sont parfois si difficiles à apprécier, toutes les circonstances sont bonnes à connaître ; un simple détail sans importance apparente peut faire varier la solution du tout au tout. Soit dit en passant pour la gouverne de notre correspondant et de tous ceux qui, ayant lu ces lignes, voudraient nous consulter sur un sujet analogue.

En règle générale, les moralistes se refusent à voir des *vols* dans les « larcins » de peu d'importance commis par les enfants au préjudice de leurs parents ; et les moralistes ont bien raison. Le vol étant *ablatio rei alienæ, rationabiliter invito domino*, on voit tout de suite que deux conditions manquent d'ordinaire à ces larcins pour vérifier exactement les définitions du vol.

En effet : 1° ils ne sont point, à rigoureusement parler, *ablatio rei alienæ*. L'argent des parents est un peu l'argent des enfants, en ce sens que la famille toute entière en profite et en dépend. Le père ne gagne pas pour lui seul le salaire de ses journées, et encore qu'il soit seul pleinement maître d'administrer les fruits de son travail, le droit naturel lui fait cependant une stricte obligation d'avoir toujours pour premier objectif lui-même, sa femme, ses enfants, ses proches, sa famille en un mot, dans la gestion de ses affaires financières.

Nous n'entendons rien dire ici qui sente, de près ou de loin, les erreurs philosophiques du socialisme ou du communisme. L'enfant n'est pas co-propriétaire des biens de son père, assurément ; mais il en est en quelque sorte usufruitier de droit naturel ; disons encore, tout péril d'équivoque ou de fausse théorie écarté, qu'il a « jus ad rem », au moins virtuellement, sur les biens temporels de ses parents, surtout en ce qui concerne la sustentation de sa vie et la satisfaction légitime de ses besoins.

D'un autre côté, 2° le *rationabiliter invito domino* ne se vérifie habituellement pas, en cas de soustraction d'une somme d'argent peu importante, par un enfant, au préjudice de ses parents. On peut et on doit présumer chez ceux-ci charité et miséricorde très spéciales et très larges à l'endroit de leur progéniture. Le père, à coup sûr, ne peut pas approuver l'indélicatesse de son garçon. Il doit même trouver là matière à grave réprimande, une faiblesse de sa part pouvant compromettre pour l'avenir l'éducation morale et la formation de conscience du délinquant. Ces petites soustractions préparent la voie aux grandes. Donc, le père n'approuve, ni avant ni après, une pareille conduite.

Cependant, qui osera dire que, la mercuriale étant administrée, il garde la volonté ferme d'exiger la restitution de la somme dérobée, tout comme il le ferait vis-à-vis d'un étranger ? Cet argent n'est point sorti de la maison ; on l'a gaspillé peut-être, mais c'est l'enfant qui l'a gaspillé, pour son utilité mal entendue ou son plaisir avec d'autres. Outre que la restitution serait presque toujours impossible, pas un père sur mille peut-être ne voudrait tenir rigueur à son fils et le traiter jusqu'au bout comme un voleur vulgaire, à qui l'on entend faire rendre gorge coûte que coûte.

La condition *invito domino* manque donc ici la plupart du temps : et elle manque bien plus sûrement encore quand la somme dérobée a été consacrée à des usages nécessaires et à la satisfaction de besoins parfaitement légitimes, que le père aurait eu de son côté le tort de méconnaître en refusant d'y subvenir comme c'était son devoir.

Toutes ces réflexions, parfaitement justes, et souvent rappelées chez les auteurs de morale, préparent la voie à une résolution large du cas de conscience proposé.

Mais c'est là précisément que notre correspondant pourra toucher du doigt l'embarras où nous met le laconisme de sa rédaction, embarras dont un mot eût suffit à nous délivrer.

Les parents sont-ils pauvres, ou moyennement riches, ou riches, ou très riches ? Voilà ce qu'il faudrait savoir. L'importance morale de la somme dérobée croît ou diminue suivant les différents cas qui peuvent se présenter à ce point de vue tout spécial.

Il est clair que 50 francs de moins dans la caisse sont une grosse affaire pour un homme qui n'a que tout juste ce qui est nécessaire à la subsistance de sa famille ; et, quelque large interprétation qu'on veuille donner de ses sentiments miséricordieux à l'égard de ses enfants, on ne peut cependant aller jusqu'à lui supposer, en face d'une somme de 50 francs, un désintéressement que blâmeraient chez lui, et avec raison, la prudence et la charité bien entendues qu'il doit apporter dans la gestion de l'économie domestique.

Supposons au contraire que le père en question soit fort riche, qu'il ait par exemple 40 ou 50.000 francs de rente. Non seulement la soustraction de 50 francs serait chose légère pour lui, mais une somme de beaucoup supérieure, 200 ou 300 francs par exemple, garderait encore à ses yeux à peu près le même caractère.

Entre les deux hypothèses extrêmes se trouve la condition du bon fermier qui, sans être riche, vit cependant « à l'aise ».

Si c'est le cas du père de famille dont parle la présente consultation, nous inclinerions vers la solution large, et ne tiendrions point ce larcin de 50 francs pour matière grave dans les circonstances où il a été commis.

Paul, en effet, rend service à la maison ; il aide ses parents par son travail et ne reçoit probablement pas, de ce chef, des émoluments propor-

tionnés ; raison déjà de le trouver moins coupable s'il soutrait, en légère quantité, une somme d'argent à la communauté, qui subsiste pour une part aux dépens de son labeur.

De plus, il peut se faire que son industrie toute personnelle ait été, comme le fait remarquer notre correspondant, la cause du gain réalisé au-delà des espérances du père ; et, à ce titre, il est excusable de se croire un peu le droit d'en profiter ; cet excès même du gain sur la somme attendue laisse assez supposer que le père, sans y renoncer totalement, serait le premier à ne pas revendiquer d'une manière absolue l'exercice de son strict droit de propriété.

Conclusion : Paul a eu tort ; il faut le blâmer et l'inviter fortement à ne pas recommencer, étant donné suitout qu'il n'emploie pas l'argent ainsi dérobé à des dépenses nécessaires, mais à des satisfactions d'agrément. Vous lui direz cependant qu'il n'est pas tenu à restitution. Si vous craignez qu'il ne soit étonné de cette réponse, vous ferez bien de lui en donner, en gros, une explication suffisante, en choisissant, parmi les motifs qui vous auront guidé, ceux qui sont de nature à calmer ses inquiétudes pour le passé, sans pour cela diminuer en rien sa volonté de bien faire pour l'avenir.

Q. — J'avais reçu mille messes à 1 fr. 25. J'ai envoyé ces messes et l'argent en entier à un cousin missionnaire aux Indes. Sur l'océan, ma lettre et l'argent ont été perdus, par suite d'une tempête.

Dois-je acquitter les messes ? Et si oui, à qui m'adresser pour m'en décharger, à l'évêque ou à la Sacrée Congrégation ?

R. — Il nous semble que vous êtes tenu d'acquitter ou de faire acquitter les messes. Voici nos raisons.

Quand vous avez reçu les honoraires de ces messes, vous n'avez pas reçu cet argent comme un simple dépôt, mais en vous engageant à acquitter ou à faire acquitter les messes vous l'avez pris entièrement à votre charge, comme étant déjà votre propriété. C'est le droit que vous conférait votre engagement même. A partir de ce moment le montant des honoraires vous appartenait.

Il est vrai que votre droit de propriété n'était pas encore parfait, puisque pour être propriétaire de droit aussi bien que vous l'étiez de fait, il vous fallait avoir acquitté les messes, et que si vous les faisiez acquitter vous étiez tenu de transférer toute votre propriété au prêtre qui les acquittait. Mais ces deux conditions découlent de votre engagement et appartiennent à son accomplissement. Elles n'empêchent pas que vous soyez dès le principe vrai propriétaire des émoluments attachés à l'office que vous vous engagez à remplir. Si les messes n'étaient pas acquittées, vous seriez tenu à restitution à l'égard de celui qui vous a remis les honoraires, en vertu de la justice. Si vous ne remettiez l'honoraire, et l'honoraire entier, à celui qui acquitterait les messes, vous seriez tenu à restitution envers lui, partie en vertu du droit naturel, partie en vertu du droit canonique. Mais en tout cela vous agiriez et seriez tenu en votre nom, et non comme simple mandataire ou simple dépositaire de celui qui vous a confié les honoraires. Il est donc établi que, du moment que vous vous êtes obligé à l'acquit des messes, vous êtes devenu en retour propriétaire des honoraires que vous avez reçus.

Vous êtes resté propriétaire tant que vous n'avez pas efficacement transmis à un autre cette propriété. Or le missionnaire des Indes que vous vouliez charger d'acquitter les messes n'avait pas même encore reçu votre lettre, qui a été perdue dans la même tempête que les honoraires. Il n'avait donc pu accepter ni la charge ni les honoraires. Vous étiez donc seul propriétaire des honoraires et, en même temps, seul chargé d'acquitter ou de faire acquitter les messes.

Or c'est un principe que la chose périt pour son maître : *Res perit domino*. C'est donc vous qui avez perdu le montant des honoraires. Ce n'est pas celui duquel vous les teniez, puisqu'il vous en avait cédé la propriété ; ce n'est pas non plus le missionnaire à qui vous les adressiez, puisqu'il n'avait pu encore acquérir aucun droit sur eux. C'est donc vous seul qui subissez la perte.

Mais les honoraires ayant péri par cas de force majeure, ne seriez-vous pas délié de votre obligation d'acquitter les messes ?

Admettons pour un instant que le cas de force majeure puisse effectivement vous décharger de cette obligation, il y aurait lieu d'examiner si la perte ne vous est pas imputable. Comment se fait-il que vous ayez envoyé jusqu'aux Indes une somme si considérable, 1250 francs, sans vous assurer contre les risques d'un pareil envoi ? La plus vulgaire prudence vous faisait un devoir de prendre vos sûretés et de choisir le moyen certain de faire arriver la somme à destination. Ne l'ayant pas fait, vous ne pouvez invoquer, en apparence le cas de force majeure, en réalité votre propre négligence ou imprudence, pour vous prétendre déchargé de votre obligation, au moins en totalité.

Mais, quand il n'y aurait eu de votre part aucune faute théologique ni juridique, vous ne pourriez pas vous prétendre déchargé par le cas de force majeure, parce que, d'une part, la charge d'acquitter les messes n'était pas liée à la valeur individuellement prise que vous adressiez au missionnaire des Indes, et que la perte de cette valeur n'entraînait pas l'annulation de l'obligation ; parce que, d'autre part, la perte des honoraires ne vous met pas dans l'impossibilité d'acquitter les messes ou de les faire acquitter. Si toutefois vous vous trouviez dans l'impossibilité absolue d'acquitter ou de faire acquitter les messes, vous seriez déchargé, non point en vertu du cas de force majeure, mais en vertu de l'impossibilité.

Pour obtenir condonation au moins partielle de cette obligation, vous ne pouvez vous adresser qu'au Saint-Siège ; l'évêque n'a aucun pouvoir ni pour réduire les obligations de cette nature, ni pour prendre sur le trésor de l'Eglise pour compenser les messes qui ne seront pas acquittées.

Telle est notre solution pour le cas tel que nous l'avons compris. Si notre interprétation du cas était inexacte, notre solution devrait être modifiée.

Par exemple, si au lieu d'accepter pour vous les honoraires et l'obligation d'acquitter les messes, vous n'aviez accepté que de transmettre les honoraires à celui qui devrait acquitter les messes, vous n'auriez été que mandataire ou dépositaire de celui qui vous aurait confié les honoraires. Les honoraires n'auraient pas cessé de lui appartenir et c'est à son détriment qu'ils auraient péri. Vous ne seriez tenu à quelque restitution que si vous aviez commis une négligence grave et théologiquement coupable dans la transmission ; mais vous n'auriez pas à acquitter les messes.

Egalement, si vous aviez à l'avance fait accepter au missionnaire la charge d'acquitter les messes et que celui-ci vous eût indiqué par quel moyen il voulait recevoir les honoraires, vous vous déchargiez envers lui en lui envoyant les honoraires par la voie désignée, et les honoraires périssaient à son détriment, et non au vôtre. Mais s'il n'avait d'aucune façon pris livraison des honoraires, pas même en vous indiquant le mode d'envoi, les fonds voyageaient à vos risques et périls.

Q. — Une personne avait un cancer à la langue, et pour enrayer le mal on lui a coupé la langue. Elle se porte bien d'ailleurs et fréquente l'église.

1° Est-elle dispensée de la communion pascale ?

2° Doit-on priver cette personne de la communion et des grâces y attachées ?

3° Peut-on lui donner la sainte communion dans un peu d'eau ou de vin ?

R. — Ad I. Cette personne ne serait dispensée du précepte de communier que si la communion lui était impossible. Or il ne semble pas qu'elle lui soit impossible, puisqu'elle peut avaler des aliments. Elle reste donc obligée de communier à Pâques.

Ad II. Puisqu'elle peut communier, on ne doit pas la priver de cet avantage.

Ad III. Si elle ne peut avaler la sainte communion qu'avec un peu d'eau ou de vin, on peut la lui administrer de cette manière et il n'y a pas lieu d'hésiter.

Saint Alphonse dit qu'il est licite de donner la communion aux malades avec une ablution, si le dessèchement de la langue ne leur permet pas d'avaler autrement la sainte hostie. On peut même employer ce moyen pour des gens en bonne santé, si la sainte hostie s'attache au palais, quand même le vin ou l'eau devrait descendre dans l'estomac avant les saintes espèces : c'est l'enseignement de Benoît XIV et du commun des théologiens. « La raison en est que le jeûne n'est pas moralement censé rompu avant la communion. Car le précepte du jeûne consiste à ne rien prendre avant la sainte Eucharistie ; or, quand on prend ensemble l'ablution et l'Eucharistie, le tout, ablution et particule, ne fait qu'une seule comestion ; d'où il suit que le jeûne n'a pas été rompu avant la communion. C'est pourquoi le jour du vendredi saint l'Eglise ordonne de prendre avec du vin la particule consacrée le jour précédent ; et dans la rubrique du Missel on lit que si la particule s'attache au calice, on peut y verser du vin et la prendre » (Op. mor. tr. VI, n. 288).

Si bien portante qu'elle soit d'ailleurs, la personne est infirme quant à la langue ; à tout le moins, elle se trouve dans un cas semblable à celui de l'homme sain qui ne peut détacher la sainte hostie de son palais. Elle est donc dans une condition qui autorise à la communier avec un peu d'eau ou de vin.

Q. — 1° Le directeur d'une confrérie peut se recevoir lui-même, dites-vous p. 416 de l'année 1895. Et celui du Tiers-Ordre dans le monde, le peut-il aussi ?

2° Peut-on gagner l'indulgence plénière, le dimanche du St-Rosaire, en récitant dans chaque visite une partie du bréviaire équivalente à cinq *Pater, Ave ?*

3° Mon clocher est devant l'église, adjacent à la façade, et il y a maintenant une porte pour entrer dans l'église, comme une pour entrer sous le clocher. Pour gagner l'indulgence ci-dessus, *toties quoties*, suffit-il de passer la porte de l'église en restant par conséquent sous le clocher, sans être obligé de passer encore celle du clocher ?

4° Ne peut-on gagner qu'une fois par jour les indulgences attachées aux invocations : O Marie conçue sans péché, etc. et semblables ?

5° Et doit-on prononcer ces prières et invocations comme dans l'office divin, pour gagner les indulgences ?

R. — Ad I. Il est certain que le prêtre qui a le pouvoir de recevoir dans une confrérie ou une association quelconque peut s'inscrire lui-même et gagner les indulgences, s'il se trouve dans la catégorie des personnes qu'il peut recevoir. La S. Congrégation des Indulgences l'a déclaré, le 7 mars 1844, pour la confrérie du scapulaire du Mont-Carmel, et le 16 juillet 1887 pour toutes les confréries et associations quelconques. Nous donnons le texte de cette dernière réponse, qui est d'ailleurs identique à celle du 7 mars 1844.

« An is qui habet facultatem adscribendi socios in aliquam confraternitatem vel piam associationem, seipsum illi adscribere valeat, ita ut possit indulgentias, quæ huic adnexæ sunt lucrari ? — Resp. Affirmative, quatenus hæc facultas habeatur *indiscriminatim*, minime vero *taxative*, ut in una *Cameracensi* 7 Martii 1840. »

Faut-il comprendre les Tiers-Ordres dans les pieuses associations ?

Il nous semble que non. Les Tiers-Ordres sont des associations pieuses, il est vrai, mais ils se rapprochent davantage par leur organisation des ordres religieux, que des confréries. Ils ont, en

effet, la préséance sur toutes les confréries et sont considérés comme *ordres*. Dans la constitution *Paterna sedis apostolicæ*, du 10 décembre 1725, Benoît XIII, parlant du Tiers-Ordre franciscain, dit « qu'il est véritablement et dans le sens propre du mot un *ordre, entièrement distinct de toutes les confréries*, quelles qu'elles soient. » Léon XIII, s'adressant aux supérieurs généraux de l'ordre séraphique, leur disait au sujet de ce même Tiers-Ordre : « Il n'est pas une simple congrégation, mais il reste un ordre véritable. »

Dès lors que les Tiers-Ordres sont des ordres véritables, et non des confréries, ils doivent être régis par les règles générales des ordres véritables, sauf les dérogations clairement indiquées.

Or, dans tout ordre, la profession exige la présence d'un individu qui reçoit, au nom de l'Eglise, les engagements du récipiendaire. Nous ne connaissons aucune décision qui ait dispensé les membres des Tiers-Ordres de cette loi. Il y a bien une concession du 18 mars 1876 qui permet au prêtre, frère mineur ou tertiaire, délégué pour donner en public l'absolution générale ou la bénédiction papale, d'en profiter pour lui, si d'ailleurs il a rempli les conditions voulues; mais rien dans l'indult ne s'applique à la réception.

Ad II. La récitation du bréviaire étant obligatoire pour le prêtre ne peut lui servir pour aucune indulgence.

Ad III. Dès lors que le clocher est séparé de l'église par une cloison fermée, et qu'il faut ouvrir une porte pour aller de l'église au clocher et qu'on peut communiquer ensuite avec le dehors, il nous semble que ce clocher est distinct de l'église pour la visite demandée à l'occasion de l'indulgence *toties quoties* du rosaire.

Ad IV. Il est des prières dont on peut gagner les indulgences autant de fois que l'on veut dans la même journée, à condition de répéter autant de fois la formule. Pour d'autres, on ne peut les gagner qu'une fois. Nous avons publié, il y a quelques années, la liste de ces prières dont l'indulgence est *toties quoties*. Nous donnerons ici seulement les plus faciles à réciter.

Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, Ainsi-soit-il. — 50 jours.

Mon Dieu et mon tout. — 50 jours.

Père éternel, je vous offre le sang très précieux de Jésus-Christ, en expiation de mes péchés et pour les besoins de la sainte Eglise. — 100 jours.

℣. — *Loué soit Jésus-Christ !* — ℟. *Dans tous les siècles*, ou *Ainsi-soit-il.* — 50 jours. Il faut que cette invocation soit dite par deux personnes.

Invocation du Saint Nom de *Jésus.* — 25 jours.

Invocation du saint nom de *Marie.* — 25 jours.

℣. — *Loués soient Jésus et Marie !* — ℟ *Aujourd'hui et toujours.* — 50 jours. Il faut deux personnes.

Mon Jésus, miséricorde ! — 100 jours.

Jésus, mon Dieu, je vous aime par-dessus tout ! — 50 jours.

O très doux Jésus, ne soyez point mon juge, mais mon Sauveur. — 50 jours.

Doux cœur de mon Jésus, faites que je vous aime de plus en plus. — 300 jours.

Doux cœur de Jésus, soyez mon amour. — 300 jours.

Doux cœur de Marie, soyez mon salut. — 300 jours.

Bénie soit la sainte et Immaculée Conception de la Bienheureuse Vierge Marie, mère de Dieu. — 300 jours.

Dans votre conception, ô Vierge Marie, vous avez été immaculée. Priez pour nous le Père dont vous avez enfanté le Fils, Jésus, conçu par l'opération du Saint-Esprit. — 100 jours.

Jésus, Marie, Joseph, je vous donne mon cœur, mon esprit et ma vie, etc. — 300 jours.

Ange de Dieu, qui êtes mon gardien par un bienfait de la divine charité, éclairez-moi, protégez-moi, dirigez-moi et gouvernez-moi. — 100 jours.

L'invocation *O Marie, conçue sans péché, priez pour nous, qui avons recours à vous !* n'a qu'une indulgence de cent jours, une fois par jour, pour tous les fidèles ; et de trois cents jours, sept fois le jour, pour les prêtres de la Mission et les sœurs de charité.

Ad V. Il faut prononcer comme les paroles du bréviaire les prières auxquelles sont attachées des indulgences.

Q. — 1° Un curé peut-il *tuta conscientia*, sans aucune raison de vieillesse ou de maladie, s'abstenir de tout le service paroissial et obliger son vicaire à le faire ? *a)* Quelle est la part du curé, *b)* quelle est la part du vicaire ?

2° Un curé peut-il obliger son vicaire à chanter la messe tous les dimanches et jours de fêtes de l'année ? En vertu de quel droit ?

R. — Ad I. Le curé assisté d'un vicaire est tenu, quand il le peut sans grande difficulté, de remplir une partie importante des fonctions paroissiales, et il ne lui est pas loisible de s'en décharger absolument sur son vicaire. Nous l'avons prouvé longuement en parlant par exemple de la visite des malades et de l'assistance des moribonds, de la confession, de la prédication, etc. Les nombreuses autorités que nous avons apportées démontrent que le curé doit remplir *personnellement* au moins une partie des fonctions paroissiales et que le vicaire n'y est tenu que subsidiairement, comme un auxiliaire qui vient en aide au principal titulaire.

Dans quelle proportion se fera le partage ? Cela dépend de mille circonstances de temps, de lieux, de personnes. Nous allons essayer de poser quelques règles générales, en nous appuyant sur une décision de la sacrée Congrégation du Concile du 3 octobre 1735 et sur l'enseignement des canonistes. Voici d'abord la décision du tribunal romain :

« I. An et quomodo canonici coadjutores ecclesiæ collegiatæ et parochialis Rhaudi teneantur obedire præposito in eo quod respicit exercitium curæ animarum, et quatenus affirmative, quomodo et qua pœna mulctari possint in casu contraventionis in casu ?

« II. An prædicti coadjutores canonici vocati pro explenda aliqua functione parochiali teneantur statim accedere ad ecclesiam, nisi sint legitime impediti ; et quatenus non accurrerent, possint a præposito puniri et qua pœna in casu?

« III. An vocato præposito pro aliqua functione parochiali, ipse possit eam injungere alicui ex coadjutoribus, etiam in casu quo non sit legitime impeditus in casu ?

« IV. An in concursu plurium functionum parochialium eodem tempore explendarum possit præpositus eligere illam quæ sibi magis libuerit in casu ? »

Resp. Ad I. *Affirmative ad formam decreti vicarii generalis, moderata tamen pœna in summa arbitrio Eminentissimi Archiepiscopi præfinienda.*

Ad II. *Affirmative quoad primam partem ; quo vero ad secundam, provisum in superiori.*

Ad III. *Negative.*

Ad IV. *Affirmative.*

Il résulte clairement de cette décision que les vicaires et les coadjuteurs doivent aide à leur curé. Jusqu'où ? Les canonistes vont nous le dire. Nous suivrons spécialement M. Deneubourg, qui a traité cette question de main de maître. Les circonstances nous y engagent un peu : comptant parmi nos abonnés et des curés et des vicaires, nous préférons rester neutres dans le débat et donner l'avis d'un tiers dont nous résumons la doctrine.

I. *Les vicaires ne sont tenus d'assister leur curé qu'en ce qui regarde soit directement, soit indirectement le ministère paroissial,* en sorte que pour les affaires qui y sont étrangères, il leur est permis de les décliner et de se récuser. Cela résulte clairement de la mission qui leur est confiée dans la paroisse, laquelle a pour but d'assister le pasteur *ad sacramenta exhibenda et cultum divinum celebrandum,* selon les termes du concile de Trente, ou bien comme porte leur commission, *in omnibus pastoralibus officiis.* Cela ressort plus explicitement encore de la déclaration de la sacrée Congrégation, qui limite le concours dû par les coopérateurs *in eo quod respicit exercitium curæ animarum.*

II. *Ils ne sont obligés de prêter leur concours au ministère paroissial que dans les bornes où leur curé en a un légitime besoin.* Nous l'avons dit : les curés doivent, autant que possible, remplir par eux-mêmes leurs fonctions, et ce n'est que pour suppléer à l'insuffisance de leur action personnelle qu'ils sont autorisés à s'adjoindre des coopérateurs et à faire appel à leur assistance. Quand donc les curés ont-ils droit à ce concours? Lorsque et seulement dans la mesure où ils sont empêchés d'agir par eux-mêmes. Or cet empêchement peut être ou *général,* ou *spécial.* Il est simplement *général* quand il résulte de la multiplicité et de la difficulté des fonctions à exercer dans les grandes paroisses ; il est *spécial,* quand il rend, au moins pour le moment, sinon impossible, du moins pénible l'exercice d'une fonction déterminée.

Lorsqu'un curé est légitimement assisté par un vicaire, il peut toujours le charger d'une partie des fonctions pastorales au second degré, et à plus forte raison de celles que l'on appelle communes ou vicariales, à condition toutefois qu'il travaille par lui-même dans une mesure raisonnable et que son ministère personnel ne soit pas particulièrement sollicité : en effet, il a toujours pour autoriser cette conduite l'empêchement général dont nous venons de parler ; mais pour pouvoir lui confier les fonctions pastorales au premier degré, il doit avoir, à moins d'y être autorisé par la coutume, un empêchement particulier dont il est juge. C'est ce qui explique pourquoi la sacrée Congrégation, dans la cause que nous venons de rappeler, a déclaré que le curé appelé pour une fonction paroissiale ne peut l'imposer à un de ses coopérateurs, dans le cas où il n'est pas empêché ; car alors son ministère personnel est spécialement demandé et il ne lui est pas permis de le refuser sans raison. C'est ce qui explique encore pourquoi dans cette cause il a été décidé que dans la concurrence de plusieurs fonctions, le curé est en droit de choisir celle qui lui va le mieux ; il ne peut, en effet, en remplir qu'une, et comme il vient avant ses vicaires, il a incontestablement la faculté de choisir.

Cette doctrine est celle des canonistes les plus estimés. Citons :

a) Les docteurs de Salamanque : *Licet parochus eligat vicarium... debet tamen* principaliora *parochi numera* per se ipsum *obire... Licet habeat vicarium ut adjutorem ad* aliqua *ministeria obeunda, non tamen ad omnia* [1].

b) Reiffenstuel : *Non negatur quin parochus... possit unum vel plures cooperatores habere, etiam relinquendo ipsi aut ipsis munera* magis ardua, *veluti ire de nocte ad infirmos, peragere divina officia in ecclesiis filialibus distantibus, confessiones multas audire, ac hujusmodi.* Ainsi le curé peut charger ses vicaires des fonctions les plus pénibles et les plus laborieuses. Pourquoi ? Il peut se baser sur la coutume et invoquer l'empêchement général qui résulte du grand nombre des fonctions paroissiales : *Nam hoc ipsum probat recepta consuetudo, quæ est optima legum interpres ; imo subinde expostulat ipsa multitudo parochialium onerum per solum parochum non facile expediendorum.* Cependant il ne lui est pas permis de charger son vicaire outre mesure, et il n'est autorisé à réclamer son concours qu'à deux conditions : d'abord de n'exiger

[1] Collegii Salm. t. VI, tract. XXVIII, n. 114.

son assistance que raisonnablement et avec discrétion, et ensuite de faire par lui-même et dans les limites de ses facultés les fonctions principales de la charge pastorale : *Dummodo tamen ejusmodi cooperatore parochus discrete utatur, videlicet ut socio laboris et non ut homine qui solus portet pondus diei et æstus*; *simulque ipsemet parochus, cessante justo impedimento, aliqua etiam munia pastoralia præsertim principaliora personaliter præstare non intermittat.* Et cela surtout quand son ministère personnel est sollicité par ses paroissiens : *Atque ubi is ob specialem quandoque erga eum conceptam confidentiam nominatim vocatur et expectatur, non recuset venire* [1].

III. *Ils ne sont obligés d'assister leur curé que lorsque leur concours est explicitement ou implicitement requis*. Le curé est le prêtre principal dans une paroisse; il possède la cure d'âmes en droit et il l'exerce en son propre nom. Les vicaires ne viennent qu'en second et ils ne travaillent au ministère paroissial que pour venir en aide au curé.

Il suit de là qu'ils ne doivent pas s'imposer, mais qu'ils ne sont tenus qu'à se mettre à la disposition de leur chef et des paroissiens.

Il suit de là encore que si le curé a besoin de leurs services, c'est à lui de les réclamer. Disons-le donc, le concours des vicaires n'est obligatoire que quand il est exigé soit par un ordre ou un désir du curé, soit par un appel direct des paroissiens. Cependant pour que la réquisition soit du curé soit des paroissiens oblige les vicaires, il n'est pas nécessaire qu'elle soit formulée en termes exprès, il suffit qu'elle ressorte des circonstances.

IV. *Les vicaires ne sont tenus d'assister leur curé que lorsque et pour autant que leurs facultés physiques ou intellectuelles le permettent.* Exiger de leur part ce que la nature ne leur permet pas d'accorder, ce serait aussi tyrannique qu'absurde. C'est pour cette raison sans doute que Reiffenstuel, nous venons de le voir, veut que leur concours ne soit requis et employé qu'avec modération : *ejusmodi cooperatore parochus* discrete *utatur*. C'est ce que prouve encore la solution du doute dont nous venons de parler; la sacrée Congrégation y déclare que les coopérateurs appelés à l'église pour remplir une fonction paroissiale, doivent s'y rendre *nisi sint legitime impediti*, voulant signifier par là que cette obligation cesse en cas d'empêchement légitime.

Mais qui est juge de cet empêchement? Ce n'est pas le vicaire, mais le curé, parce que c'est au supérieur de prononcer dans la cause de l'inférieur. Il suit de là que, lorsqu'un vicaire a un empêchement relativement à l'exercice d'une fonction qu'il est appelé à remplir, il doit en avertir aussitôt son curé, et à moins qu'il soit d'une incontestable évidence, le soumettre à son appréciation et s'en rapporter à sa décision.

Si la décision du curé paraissait injuste, le vicaire devrait d'abord s'exécuter, à moins d'impossibilité physique ou morale, sauf à déférer le cas à l'évêque, dont le devoir est de veiller sur les droits de chacun [1].

Ad II. Les principes que nous venons de poser nous obligent à conclure que, à moins de maladie sérieuse, un curé ne peut imposer à son vicaire l'obligation de chanter la messe tous les dimanches.

Q. — 1° Dans un diocèse où il y a un grand nombre de vicariats, l'évêque peut-il obliger absolument un vicaire à devenir curé?

2° Un vicaire qui n'est pas indispensable dans une paroisse, est-il obligé (quand il veut faire une saison ou jouir des vacances accordées par les conciles et par les statuts diocésains), de se faire remplacer à ses frais, ou bien d'abandonner son casuel?

Si oui, ce sont des vacances bien onéreuses ou plutôt des vacances qui n'en sont pas.

Qu'en pense l'*Ami?*

R. — Ad I. Les canonistes sont unanimes pour enseigner que, même en France aujourd'hui, un évêque ne peut pas imposer à un vicaire d'accepter les fonctions paroissiales, sans un indult du Souverain-Pontife; mais ils ajoutent qu'il n'est pas obligé de lui conserver son titre de vicaire, dont il peut avoir besoin pour faire une position à un autre prêtre, et qu'il n'est plus tenu à lui fournir une position pour vivre.

Ad II. Les conciles et le droit commun ne parlent pas des vacances des vicaires proprement dits. C'est donc dans les statuts diocésains et la pensée du curé qui les occupe qu'ils doivent chercher les conditions de leur absence, qui peuvent ainsi varier de diocèse à diocèse.

Supposons que les statuts diocésains, ou, à leur défaut, le curé, imposent à un vicaire qui s'absente l'obligation de se faire remplacer à ses frais, ou de laisser son casuel au prêtre qui remplit ses fonctions, ils seraient en parfaite harmonie avec le droit commun. En effet, le droit, qui permet au curé de s'absenter pendant deux mois, l'oblige à se substituer un vicaire à ses frais : « Ad legitimam absentiam, dit M. Deshayes, hæc tria sunt requisita :..... *c)* idonei vicarii substitutio *cum debita mercedis assignatione* [2]. »

D'ailleurs rien de plus naturel. Un vicaire s'absente : il ne peut donc plus faire la besogne pour laquelle on l'avait demandé, et il faut recourir au ministère d'un autre prêtre. Si ce prêtre consent à rendre des services gratuits, la question est tranchée. C'est souvent ce qui a lieu quand il y a plusieurs vicaires dans la même paroisse ou la même ville; ils se remplacent mutuellement afin de procurer à chacun un temps plus ou moins long de vacances. Mais quand il faut faire venir

[1] Reiffenstuel, lib. III, t. v, n. 86.

[1] Deneubourg, *Etude canonique sur les vicaires*, p. 387 et suiv.
[2] Deshayes, *Memento juris ecclesiastici*, n. 874.

un prêtre étranger, il est juste qu'on lui donne un dédommagement, et que celui qui est cause du dérangement en fasse les frais. C'est peut-être onéreux, mais rien de plus naturel.

Q. — 1° Un curé et son vicaire vivent en mauvaise intelligence. Le premier n'a-t-il pas outrepassé ses droits le jour où il a interdit à son vicaire de dire la messe? Voici dans quelles circonstances : le vicaire, uniquement pour vexer le curé, a refusé de dire la messe d'un service à une heure un peu tardive. Le curé lui dit alors : Vous refusez ; eh bien, vous ne célébrerez pas aujourd'hui, je vous le défends, et il empoche les clefs de la sacristie.

2° Tout prêtre qui désire célébrer la sainte messe dans une église étrangère doit préalablement demander au curé cette permission ; ce qu'il fait suffisamment, il me semble, en lui présentant un *celebret* parfaitement en règle. Le curé peut-il refuser la permission sollicitée, sous prétexte que l'étranger manque de convevance à son égard ?

Pour généraliser, un curé peut-il refuser à un autre prêtre de célébrer dans son église ? Dans quels cas, dans quelles circonstances ? On suppose toujours que le prêtre est muni d'un *celebret.*

R. — Ad I. Le curé et le vicaire ont l'un et l'autre outrepassé leurs droits.

Le vicaire, envoyé pour aider le curé dans l'administration de la paroisse, ne peut, sans une raison grave, comme serait celle d'une indisposition sérieuse, refuser de dire une messe, même à une heure avancée, si la loi de l'Eglise le permet à cette heure. En refusant, il pèche contre l'obéissance.

De son côté, le curé ne peut pas interdire à son vicaire de célébrer la messe dans son église, parce que le vicaire, tant qu'il est attaché à cette église par son titre de vicaire, a un droit strict à y célébrer la messe. En portant la défense dont parle la lettre, le curé a violé un droit strict et son acte a certainement la gravité matérielle du péché mortel.

Ad II. Tout prêtre qui veut dire la messe dans une église étrangère *doit d'abord solliciter* la permission et en second lieu prouver qu'il n'est pas sous le coup d'une censure. Les deux choses sont nécessaires. Il ne suffit pas de présenter son *celebret,* il faut encore demander l'autorisation de célébrer.

Le curé à qui l'on demande la permission de célébrer ne peut pas la refuser, si toutefois on est disposé à acquitter au besoin les frais matériels occasionnés par la célébration de la messe ; mais il est aussi dans son droit quand il regarde comme insuffisante et inconvenante la demande se manifestant uniquement par la présentation du *celebret.* Il en coûte si peu d'être poli !

Tous ces points se trouvent traités *ex professo* dans l'*Ami* de 1892, p. 3.

Q. — Est-il permis de déposer dans un charnier, construit dans un cimetière bénit, les corps des hérétiques (protestants) avec ceux des catholiques ? Cette coutume me paraît peu convenable.

R. — La loi ecclésiastique interdit sous peine de péché mortel de placer, non seulement dans une fosse commune, mais encore dans le même cimetière les corps des hérétiques avec ceux des catholiques ; mais il n'y a de profanation proprement dite d'un cimetière bénit que par la sépulture d'un infidèle, d'un excommunié dénoncé, ou de celui qui a publiquement frappé un clerc.

Q. — En regard du droit commun, les curés — *parochi et rectores* — ne sont-ils pas tous inamovibles ? L'existence des succursales en France est-elle légitime ?

Les articles organiques n'ont jamais été reconnus par Rome, ces articles mentionnent seuls les succursalistes : n'en doit-on pas conclure que les succursalistes ne sont pas reconnus par le Saint-Siège, et que devant la cour romaine tous les chefs de paroisses sont curés inamovibles ?

Les évêques français ont-ils le droit canonique de déplacer, révoquer *ad nutum* les succursalistes, et ceux-ci ont-ils le droit de faire appel ?

R. — Nous avons traité ce sujet nombre de fois, et cette année encore au nº 1, p. 9, en résumant un long travail publié sur ce point par le *Journal du droit canon,* en 1895.

Néanmoins nous donnerons bientôt une analyse détaillée de deux articles de M. Boudinhon, dans la *Correspondance catholique,* n. 24 et n. 25, où la question est étudiée sous un jour nouveau et intéressant.

Q. — M. X... est légataire universel de Mme N... sa parente.

Quand il a rempli toutes les obligations indiquées par la défunte sur un codicile spécial, il lui reste la propriété qu'habitait cette dame, et, en plus, une métairie qui, n'étant réservée à aucune personne désignée, semble devoir être son bien. Mais le notaire de la défunte, chrétien du reste en même temps qu'homme d'affaires, dit à M. X... que l'intention de la défunte, quoique non écrite, est de donner cette métairie à M. P., son médecin, homme déjà riche, en faveur duquel elle n'a pu légalement tester. M. X... est un homme très chrétien et très timoré ; aussi, de peur d'engager sa conscience, il abandonne, sur la simple parole du notaire, la métairie en question. A-t-il bien fait ? Etait-il obligé d'agir ainsi ? N'eût-il pas pu garder la métairie en toute sécurité de conscience ? N'eût-il pas même mieux fait ? Habitant du pays, il eût certainement mieux employé ce bien qu'un médecin étranger et sans titre légal. Je désire une réponse péremptoire et prompte, s. v. p.

R. — M. X... a montré une grande délicatesse de conscience.

Il aurait pu arguer de ce que la défunte, ayant pris soin d'indiquer ses intentions dans un codicile, n'avait point inscrit cette disposition en faveur de son médecin, et conserver la métairie. Il eût été légalement dans son droit. Et comme, en fait de testament, on peut s'en tenir aux dispositions légales concernant leur validité, il aurait pu en conscience bénéficier de l'absence de volonté exprimée en faveur du médecin.

Il n'était pas obligé d'en croire le notaire sur parole, et, même en tenant pour vraie l'assertion du notaire, il pouvait encore conserver la métairie,

parce que la parole d'un témoin ne saurait remplacer les formalités auxquelles est attachée la validité des testaments.

Mais en se conformant à la volonté de sa parente, bien qu'elle ne lui fût connue que par le témoignage du notaire, il a bien agi. Il a sans doute cédé un droit auquel il pouvait s'en tenir ; mais il n'a fait tort à personne et il a la satisfaction d'avoir accompli à ce sujet la dernière volonté de sa parente.

Le bon usage qu'il aurait fait de la métairie ne change rien à la nature de son acte.

Q. — Une jeune fille est sourde-muette. Elle est déjà d'un certain âge, et il est impossible de l'envoyer dans un établissement où elle recevrait une éducation spéciale. Elle est d'ailleurs intelligente, s'occupe des soins du ménage avec une rare habileté, et les personnes qui l'entourent se font très bien comprendre à l'aide de signes qu'elle saisit admirablement. Il est certain qu'elle sait distinguer le bien du mal, et même à voir sa bonne tenue à l'église, les gestes qu'elle fait en montrant le ciel, on peut supposer qu'elle a une certaine idée de l'existence de Dieu et des choses religieuses.

Sauf le baptême, elle n'a reçu aucun sacrement. Mais à supposer, ce qui est possible, qu'elle ait péché, ne serait-il pas criminel de la laisser mourir sans secours religieux? Ne pourrait-on pas, *in articulo mortis*, lui administrer sous condition l'absolution et l'extrême-onction? Et même, après avoir fait son possible pour l'instruire, ne pourrait-on pas l'admettre à la confession annuelle et à la communion pascale? D'après Gury, et la plupart des théologiens, *in casu necessitatis* n'est-il pas permis d'administrer les sacrements même à ceux qui n'ont jamais pu apprendre les principaux mystères, si toutefois on peut supposer qu'ils connaissent l'existence de Dieu? Il y a quelques années, j'ai vu un sourd-muet qui n'avait passé par aucun établissement et qui faisait ses pâques avec beaucoup de dévotion.

R. — Les sourds-muets, même ceux qui n'ont reçu aucune éducation spéciale, comprennent à leur façon une foule de choses et s'instruisent beaucoup par les yeux. La grâce de Dieu aidant, il peut se faire qu'ils aient dans l'âme bien des lumières que nous ne soupçonnons pas et qu'ils soient plus capables de recevoir les sacrements que nous ne l'imaginerions.

Nous avons connu dans un hospice un sourd-muet qui aimait à suivre les offices et paraissait en comprendre très bien le sens. La communion avait particulièrement attiré son attention et il avait un très vif désir de communier aussi. Il le témoignait par ses gestes et par sa tristesse quand il voyait les autres communier sans y être admis lui-même. Il avait le plus grand plaisir à allumer les cierges pour la messe, à faire tout ce qui lui était possible pour la chapelle et pour les cérémonies. Sur ses derniers jours, après l'avoir fait exhorter par une sourde-muette instruite, l'aumônier crut pouvoir lui donner l'absolution et la communion. Le spectacle du bonheur qu'il goûta, la joie dans laquelle il vécut jusqu'à la fin de sa vie ne peuvent permettre aucun doute sur l'heureux effet et par conséquent sur la bonne réception des sacrements.

Il est possible que la sourde-muette en question ait des dispositions semblables. Sa bonne tenue à l'église indique chez elle un sentiment religieux. Les cérémonies de la messe ont pu l'instruire sur la Majesté suprême qu'on adore par les rites extérieurs de la liturgie, sur la qualité divine du Sauveur crucifié dont l'image domine l'autel et dont elle peut lire la passion sur les tableaux du chemin de la croix. Le recueillement des assistants, leurs marques de respect et de dévotion auxquelles elle s'associe peuvent développer beaucoup dans son cœur les sentiments de la piété. Et s'il en était ainsi, ce serait fort mal de la laisser entièrement privée de la grâce des sacrements. Mais comment le savoir si on ne tente rien pour s'en assurer?

De plus, pourquoi, tandis qu'on s'ingénie à instruire ceux qui jouissent de l'ouïe et de la parole, laisserait-on sans aucun soin une âme qui a d'autant plus besoin des secours divins qu'elle peut moins facilement les recevoir?

On ne peut absoudre les sourds-muets s'ils ne fournissent la matière nécessaire, c'est-à-dire un signe extérieur qu'ils se reconnaissent coupables et qu'ils demandent pardon. On ne peut leur donner la sainte communion si l'on ne découvre en eux le discernement nécessaire. Mais il y a un devoir de justice pour ceux qui y sont tenus, et de charité pour ceux qui le peuvent, à faire naître dans leur esprit les notions essentielles et dans leur cœur les sentiments convenables, et à les disposer ainsi à la réception des sacrements.

Les vérités nécessaires de nécessité de moyen sont en fort petit nombre : quand on a l'idée d'un Dieu qui connaît les bonnes actions pour les récompenser et les crimes pour les punir, on a ce qui suffit quand il est impossible de savoir davantage. Avec l'idée du bien et du mal, le sentiment de la détestation et du regret du péché est facile à éveiller. Dans une population chrétienne il n'est pas difficile de faire discerner la Sainte Eucharistie d'un pain commun et profane. Voilà tout ce qu'il faut pour qu'on puisse absoudre un sourd-muet et lui donner la sainte communion.

A l'article de la mort il ne faudrait pas le priver de l'extrême-onction. Pour lui donner l'absolution, même sous condition, il faut obtenir de sa part quelque acte de contrition, parce que ce sont les actes du pénitent qui sont la matière du sacrement, il faut donc l'exhorter par signes avant de l'absoudre. Quant au saint Viatique, pour peu qu'on lui ait constaté de discernement au sujet de la Sainte Eucharistie, il faut le lui administrer après l'avoir préparé comme on peut.

Q. — 1° D'après les commandements de l'Eglise, tout fidèle parvenu à l'âge de discrétion est obligé strictement et rigoureusement de communier une fois l'an, au temps pascal. Nos statuts synodaux ajoutent l'obligation de communier dans son église paroissiale. Je voudrais bien savoir si cette obligation de communier dans son église paroissiale oblige *sub gravi?*

2° Un chrétien communiant au temps pascal dans une

église qui lui convient, mais n'est pas son église paroissiale, est-il obligé à une nouvelle communion ?

R. — Ad I. L'obligation de communier dans son église paroissiale au temps pascal est certainement grave ; toutefois il est des auteurs qui exigeraient plusieurs violations de la loi pour y voir un péché mortel : « Complures scriptores, dit Lehmkuhl, censent peccatum mortale non esse *una alterave vice per vitæ decursum* consensum parochi præsumere ad communicandum alibi. » — *Theologia moralis*, t. I, n. 1206.

Ad II. Les auteurs n'obligent pas celui qui a communié de *bonne foi* dans une autre paroisse à faire une nouvelle communion dans son église paroissiale pour satisfaire au précepte pascal : « Qui bona fide in aliena ecclesia communicavit non videtur obligari sub gravi ad iterandam communionem in sua ecclesia parochiali, quia rationabiliter præsumitur parochus non ita jus suum urgere, saltem erga eos qui rarius sacramenta suscipiunt. » — Cl. Marc, *Inst. morales*, n. 1572.

Dans le cas où il y aurait eu *mauvaise foi*, il faudrait recommencer ses pâques à l'église paroissiale. — Cf. *Ami du Clergé*, 1895, p. 599.

NOTES
POUR AIDER A L'ÉTUDE
DU PLAIN-CHANT

XV

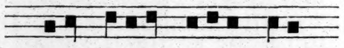
DES SONS SIMPLES ET DES SONS ORNÉS. ANTICIPATIONS ET VARIATIONS

Dans notre Note IX^e^ sur les intonations, médiantes et terminaisons psalmodiques, nous avons reconnu, en comparant les flexions simples de chaque ton avec les flexions ornées, que dans ces dernières certaines notes s'ajoutent aux notes fondamentales des flexions simples pour les orner et les enrichir *(Ami du Clergé*, 1893, nº 47, p. 746). Ces notes ne forment avec les notes principales qu'un seul et même son composé. Elles forment avec elles ces neumes ou ligatures sur lesquelles nous avons publié deux études (Notes X et XI. *Ami du Clergé*, 1894, nº 28, p. 445 ; nº 41, p. 654) : dans la première, nous donnons la nomenclature et la manière d'exécuter ces groupes ; dans la seconde, nous indiquons leur rôle dans la mélodie. Nous allons reprendre cette étude des ornements du chant et la pousser aussi loin qu'il nous sera possible ; nous espérons ainsi aider à comprendre, sinon toutes les vocalises du chant grégorien, du moins une grande quantité d'entre elles.

On voit à la seule inspection des mélodies que certaines notes sont isolées et d'autres groupées. Les premières représentent des sons individuels ayant leur rôle à part et se soutenant par eux-mêmes : nous les appelons *simples* parce qu'ils ne sont pas composés. Les groupes représentent des sons *composés* ou *ornés :* composés, parce qu'ils sont formés de plusieurs sons réunis pour ne former qu'une seule unité indivisible ; ornés, parce que dans chaque groupe il existe un son principal auquel se rapportent les autres qui en sont l'ornement. Chacun de ces groupes n'est donc pas, à proprement parler, un assemblage de sons individuels ayant chacun sa valeur propre, mais un son unique se diversifiant ou se développant d'une manière musicale et artistique.

Ainsi les groupes suivants :

ont une signification tout autre que les notes suivantes qui sembleraient les traduire :



Ces dernières notes représentent autant de sons simples, individuels, ayant chacun, à part les autres, son rôle distinct et sa valeur mélodique. Dans les groupes, deux ou trois sons successifs, simples, mais non individuels sont intimement unis pour ne former entre eux qu'un seul son composé ou orné.

Ce que nous avons à étudier c'est la composition de ces groupes ornés, comment les sons qui s'ajoutent au son principal en dérivent ou s'y rapportent de manière à ne faire qu'un avec lui.

Ayant depuis longtemps porté notre attention de ce côté et multiplié les observations de détail, nous sommes arrivé à reconnaître que les notes ajoutées comme ornements aux sons principaux qui composent les mélodies peuvent se diviser en deux grandes classes : celles qui se rapportent au son principal comme préparation ou attaque, ou comme développement, et celles qui sont amenées par la suite mélodique et sont destinées à faire la liaison entre les différentes parties d'une même phrase.

Pour la commodité de notre exposition, nous les appellerons ornements *vocaux* et ornements *mélodiques*. On comprend sans peine la raison et le sens de cette dernière expression pour désigner les sons d'ornement appelés par la suite mélodique. Nous appelons ceux qui se rapportent au son principal considéré en lui-même, ornements *vocaux* parce que ce son principal est une *voix* qui s'émet et se développe à l'aide des sons secondaires qui lui servent d'ornement.

I. — *Ornements vocaux*

Ces ornements sont, par rapport au son principal, une préparation ou un développement : préparation, s'ils le précèdent et y conduisent, développement s'ils y ajoutent après qu'il a commencé à résonner pour revenir à lui. Les sons qui quitteraient le son principal pour ne plus y revenir

seraient destinés à faire la liaison avec un autre son et appartiendraient ainsi aux ornements mélodiques.

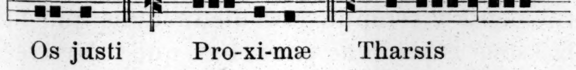
I. — On peut émettre un son sans aucune préparation : ainsi, devant chanter un *la* je donne le *la* du premier coup de voix et je le maintiens autant qu'il convient. Mais, au lieu d'attaquer le son du premier coup de voix, on peut le préparer en faisant entendre auparavant un ou plusieurs sons qui le préparent. C'est ce qu'on appelle en musique le port de voix, l'anticipation ou l'apoggiature. Voyons successivement comment un son peut être préparé d'abord par un seul son, puis par deux ou plusieurs.

a) Si l'anticipation doit se faire par une seule note, elle ne peut se faire que de l'une de ces trois manières ; ou bien, la note d'anticipation est inférieure, ou elle est supérieure, ou elle est égale, pour le ton, à la note principale. Le plain-chant admet ces trois systèmes d'anticipation ou de préparation.

Quand l'anticipation se fait par une note inférieure, on a comme forme neumatique un *podatus* comme dans les exemples suivants :

Quand l'anticipation se fait par une note supérieure, on a comme forme neumatique la *flexa* ou *clivis*, comme dans les exemples suivants :

Quand l'anticipation se fait par une note égale pour le ton à la note principale, on a comme forme neumatique la *distropha* et, s'il y a plusieurs répétitions du même son, la *tristropha* et les combinaisons de ces deux espèces de répercussion du même son.

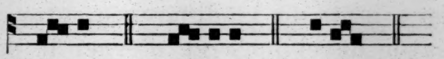


Dans le dernier exemple « Tharsis », les trois dernières notes ne sont plus une anticipation, mais un développement du son principal figuré par la virga, note caudée. Nous avons indiqué ici les anticipations *recto tono* qui ont plusieurs notes afin de n'avoir pas à y revenir.

b) Les anticipations qui se font par deux notes, si l'on tenait compte de toutes les combinaisons possibles, atteindraient déjà un nombre respectable de formes. Nous ne viserons pas à les donner toutes ; nous présenterons seulement les principales en les classant selon les signes neumatiques auxquels elles donnent naissance.

Les unes prennent la forme du *scandicus* ou celle du *quilisma* qui est presque la même :

D'autres forment un *torculus :*



D'autres un *porrectus :*

D'autres mélangent aux notes simples la *distropha :*

c) Les anticipations qui comprennent un plus grand nombre de notes sont encore plus variées. On pourrait dire qu'elles ne sont réglées que par le caprice des compositeurs si le goût le plus parfait ne régnait dans leur emploi.

II. — Comme on peut attaquer un son sans préparation, on peut aussi le soutenir sans variation. Mais aussi, de même qu'on peut attaquer un son en le préparant par une *anticipation,* ainsi peut-on le développer et l'enrichir par des *variations.* Pour qu'il y ait variation proprement dite, il faut que la voix soit d'abord assise sur le son principal et qu'elle le quitte pour y revenir. Si elle n'était pas encore assise sur le son principal, au lieu d'une variation, nous aurions une anticipation. Et si après avoir quitté le son principal elle ne devait pas y revenir, le développement appartiendrait à la suite mélodique et rentrerait dans la catégorie des ornements mélodiques.

Nous allons procéder pour les variations comme pour les anticipations en commençant par ce qu'il y a de plus simple.

a) La variation peut se faire à l'aide d'un seul son ajouté au son principal.

Ce son peut être ou supérieur, ou inférieur, ou égal en hauteur au son principal.

Si la variation se fait par un son supérieur au son principal, les trois sons réunis forment soit un *torculus,* comme dans le premier exemple, soit un *punctum* ou une *virga* suivie d'une *flexa* ou clivis comme dans le second exemple :

Entre ces deux manières de développer le son principal, il y a une différence que l'exécution doit faire ressortir. Avec les *torculus* de « Cibavit »,